

# Santidade e Reforma da Igreja no Concílio Vaticano II<sup>1</sup>

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Pontificia Università della Santa Croce – Roma

Só há cerca de 50 anos é que o tema da “reforma” começou a entrar novamente no discurso eclesiológico. Há três perguntas importantes quando falamos da reforma na Igreja: o que é a reforma, isto é, se Cristo fundou a sua Igreja com promessa dela durar para sempre, de que é que estamos a falar quando dizemos reforma *da* Igreja? Não é verdade que uma coisa que deve durar para sempre, em princípio, não devia ser reformada? A segunda pergunta implica mais directamente a santidade: se há reforma, quererá isso dizer que havia alguma coisa que reformar, que não era santa? Em terceiro lugar, a reforma realiza-se por algum motivo, e com vistas a algum resultado: para quê reformar algo na Igreja? Por quê? Nestas perguntas encerra-se uma grande parte do debate e das reflexões que precederam, conviveram e se seguiram ao Concílio Vaticano II. A nossa atenção hoje vai dirigir-se principalmente ao evento conciliar, mas como o Concílio não se pode entender bem sem olhar para os debates e para a história que lhe é anterior, te-

<sup>1</sup> Texto retocado da conferência realizada na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, núcleo de Lisboa, no dia 2-X-2006.

remos de dar uma especial atenção ao período prévio. Por isso começaremos por olhar para as décadas imediatamente anteriores ao Concílio e só depois nos debruçaremos no Concílio propriamente dito, cobrindo com isso uma grande parte do século XX.

## 1. Santidade e reforma na teologia anterior ao Concílio Vaticano II

Ao longo da história da Igreja a questão da reforma e renovação na Igreja não foi uma espécie de “tabu”<sup>2</sup>, mas desde os tempos da reforma protestante em diante tinha-se percebido que a crítica pública ou o reconhecimento dos erros por parte da hierarquia tinham efeitos modestos na mudança e punham frequentemente em causa mais bens do que aqueles que se queriam conseguir. Naquele ambiente, e sabendo que a reforma protestante se definia “eclesiológicamente” como uma renovação estrutural e geral da Igreja, é possível perceber porque é que a teologia católica tendia à estabilidade e conservação (de parte) dos frutos de Trento. Se acrescentarmos a este panorama teológico-espiritual: a) a crise modernista do início do século XX e a reacção que se lhe seguiu e, b) o crescente anticlericalismo, irreligiosidade e secularismo da sociedade civil, que vem do século XVIII, temos os ingredientes suficientes para perceber a atitude de “tabu” com que se via a reforma na Igreja até depois da segunda guerra mundial<sup>3</sup>.

Naquele então a Igreja via-se como congregação ou união dos homens com Cristo, muito reforçada pelo paradigma eclesiológico do “corpo místico de Cristo”. Essa relação com Cristo é substancialmente a mesma nos seus filhos *in via* e naqueles que já estavam *in coelo*. Como então não se distinguia muito a Igreja peregrina da Igreja *in patria*, é lógico que a reforma

<sup>2</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, p. 87; A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. Valle, Roma-Stresa 1981; ADRIANO VI, *Instruções ao legado papal Francesco Chieregati para a Dieta de Nuremberga (1522)*, em L. VON PASTOR, “Geschichte der Päpste”, T. IV/2, Freiburg im Breisgau-Rom 1956, pp. 93s (na edição italiana: Roma 1942, pp. 87s)

<sup>3</sup> A título de exemplo do que se viveu desde Trento até à segunda guerra mundial, indicamos um texto que se entende quando é lido neste contexto: “Cum autem, ut Tridentinorum patrum verbis utamur, constet Ecclesiam «eruditam fuisse a Christo Iesu eiusque apostolis, atque a Spiritu Sancto illi omnem veritatem in dies suggerente edoceri», absurdum plane est, ac maxime in eam iniuriosum, «restaurationem ac regenerationem» quandam obtrudi, quasi necessariam, ut eius incolumitati et incremento consulatur, perinde ac si censi ipsa possit vel defectui, vel obscuracioni, vel aliis huicemodi incommodis obnoxia; quo quidem molimine eo spectant novatores, ut «recentis humanae institutionis iaciantur fundamenta», illudque ipsum eveniat, quod detestatur Cyprianus, ut quae divina res est, «humana fiat Ecclesia».” GREGÓRIO XVI, Enc. *Myrari vos* (15-VIII-1832), em EE 2/33.

não pudesse afectar muito mais que a vida pessoal de cada cristão. De facto, na primeira metade do século XX não há uma ideia de reforma na eclesiológica católica (a única reforma que existe é a reforma pessoal)<sup>4</sup>. O que apareceu na primeira metade do século XX foi uma ideia dinâmica da Igreja, uma percepção crescente de que a Igreja vive na história e vai crescendo até à sua plenitude. A meio do século percebe-se que a Igreja *tem* de estar mais unida a Deus (consequência, entre outros, do movimento litúrgico e espiritual), e o reflexo existencial disso é que ela precisa da conversão pessoal dos seus membros<sup>5</sup>.

Também se percebe que a Igreja muda, ao longo da história, mas sempre respeitando a sua natureza e identidade. Essas mudanças são adaptações, com vistas a facilitar a missão evangelizadora e a elevação das sociedades com que a Igreja se encontra em cada momento<sup>6</sup>. Portanto, podemos descrever a “mudança” na Igreja como algo que depende unicamente da dinâmica interior dela, como expansão missionária ou crescimento, de dentro para fora, isto é, da Igreja para o mundo dos homens. O Pe. Arinterro, dominicano espanhol (†1928) e um dos precursores do Concílio Vaticano II, achava que a reforma e renovação da Igreja eram uma exigência da sua santidade. Não era uma simples mudança mais ou menos provocada pela dinamicidade da vida, mas verdadeira renovação provocada pela tensão em direcção a uma santidade cada vez maior<sup>7</sup>.

Como se vê, a missão era o lugar privilegiado para falar da mudança. Fala-se de mudança no modo de iluminar o mundo com a luz de Cristo, e

<sup>4</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, pp. 192s.

<sup>5</sup> Neste campo estão Vonier, Mersch e, em certo sentido, Journet; “Cette lutte pour la réalisation plénière de la sainteté de l'Eglise nous amène à une aspiration de première importance de l'ecclésiologie actuelle: l'élaboration de l'idée théologique de la réforme dans l'Eglise. Ce sont les mouvements de réforme en action dans l'Eglise depuis plusieurs dizaines d'années, qui ont évoqué cet aspect de la note de la sainteté, qui complètera heureusement le point de vue fondamental, mais plutôt statique, de Vonier. Bien que le Saint-Esprit, comme Vonier l'a mis puissamment en relief, ne cesse jamais de faire paraître la sainteté de l'Eglise, il ne reste pas moins vrai que la proportion entre les pécheurs habituels et les âmes ferventes peut varier selon les temps, pays et milieux sociaux. La raison en est que la relation entre la structure et la vie de l'Eglise comporte une double tension: celle entre l'élément extérieur et intérieur et celle entre l'élément temporel et éternel. Donc la sainteté, du côté des membres de l'Eglise, paraît toujours être un devoir de se réformer sans cesse et de s'approcher toujours mieux de la forme plénière de la sainteté de l'Eglise.” S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, p. 231.

<sup>6</sup> Este é o modo de ver a questão do magistério pontifício até Pio XII, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, Vol. 2, Madrid 1987, pp. 575-580.

<sup>7</sup> “En la eclesiología del P. Arinterro, las enseñanzas sobre la santidad no brotan de un estudio acerca de las exigencias de la reforma. El proceso de su pensamiento es más bien el inverso: insiste en la reforma guiado por una intuición profunda de las exigencias que impone la santidad, cuando es tomada en serio y no se reduce a una palabra vana.” A. ALONSO LOBO, O.P., *Presentación*, em J. GONZÁLEZ ARINTERO, O.P., “Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia”, Vol. 1, Madrid 1974, p. xxx (ed. original de 1911).

de todo e qualquer método evangelizador ou missionário do passado. Por isso é habitual a crítica às “instituições cristãs” do passado<sup>8</sup>. Aqui se insere a ideia de fomentar a acção dos leigos para que convertam os homens e actuem na sociedade trazendo-a novamente à Igreja. Os teólogos percebiam que o mundo mudava com velocidade, pelo que as mudanças *no modo de agir* da Igreja tinham de ser consonantes com essa mudança do mundo. Este modo de ver a “mudança” da Igreja não é a reforma interna *in capite et in membris*, de que Newman ou Rosmini falaram no século XIX, é só a dos modos evangelizadores e, por isso, parte do pressuposto duma relação da Igreja com um mundo que é visto como “mundo que deve voltar a ela”.

Principalmente a partir do fim dos anos 40, a ideia de “mudança” glosa-se como reforma intraeclesial, das instituições eclesiais e do “estado das coisas” em que a Igreja vivia desde há muito tempo<sup>9</sup>. Alguns autores falam da necessidade de “abater os muros” que separam a Igreja do mundo, querendo com isso reformar a mentalidade defensiva, os usos, costumes e atitudes que então configuravam a Igreja Católica de rito latino. É dentro deste ambiente que surgiu a que parece ser a primeira investigação católica sobre esta questão dos tempos modernos: o livro de Congar de 1950, intitulado “*Verdadeiras e falsas reformas na Igreja*”. Congar procurou propor e desenhar, com a distinção entre estrutura e vida da Igreja, o lugar teológico em que o discurso sobre a reforma na Igreja e as suas condições de realização se poderia situar<sup>10</sup>. A reforma, para Congar, encontrava-se dentro daquilo que ele considerava ser a “vida” da Igreja, e não aquilo que ele chamava a sua estrutura<sup>11</sup>.

A percepção da dimensão histórica da Igreja, a ideia do ‘povo de Deus’ (peregrino) e de ‘sacramento da Salvação’, e a distinção da Igreja em relação

<sup>8</sup> Cfr. J. FRISQUE, *L'ecclésiologia nel XX secolo*, em R. VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER, “Bilancio della teologia del XX secolo”, Roma 1972, pp. 233; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, Vol. 2, Madrid 1987, pp. 598ss. Por instituições cristãs entende-se habitualmente um método evangelizador que passa por criar instituições cristãs no mundo civil: o império cristão reflecte essa linha de pensamento.

<sup>9</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, pp. 22ss, entre outros lugares; J. FRISQUE, *L'ecclésiologia nel XX secolo*, em R. VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER, “Bilancio della teologia del XX secolo”, Roma 1972, pp. 233.

<sup>10</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, especialmente a segunda parte do livro. Convém ter em conta que se trata dum dos primeiros estudos monográficos sobre a reforma na Igreja, pelo que o dominicano francês teve de fazer muitas precisões. Anos mais tarde, no fim do Concílio Vaticano II, Congar trata dum modo mais desenvolvido da reforma na Igreja; cfr. Y.-M. CONGAR, *L'Église est sainte*, em Ang 42 (1965) 283ss.

<sup>11</sup> O livro trata *in recto* da reforma, e não da santidade da Igreja (que só aparece na sua primeira parte). Na segunda parte do livro Congar propõe quatro critérios para que uma reforma se possa dizer verdadeira, não todos ligados à santidade da Igreja e sim a outros aspectos e propriedades eclesiais.

ao Reino de Deus, foram alguns dos temas que ajudaram a ver a “imperfeição” da Igreja *in via*. Ajudaram também a ver que ela muda dentro de si mesma, que essas mudanças podem favorecer a sua acção no mundo e, enfim, a admitir a necessidade de reformar-se<sup>12</sup>. Fica, portanto, desenhada a diferença entre a ideia de “mudança” na Igreja antes e depois do segundo conflito bélico: primeiro, mudança de métodos de evangelização (âmbito do modo de agir da Igreja), depois, reforma da Igreja (considerada na sua globalidade).

Há outra diferença entre o antes e o depois da segunda guerra mundial, pelo menos em muitos autores, que é o fim pelo qual era preciso realizar a reforma. Como alguns autores olharam principalmente para a situação da Igreja de então –anos 40– em relação ao mundo em que vivia, afastada e fechada, consideravam que não bastava repropor a pastoral tradicional nem pedir aos leigos que tomassem uma parte mais activa na conversão dos homens. A situação exigia a *descoberta* de novas soluções. Alguns propunham a volta às fontes numa forma mais profunda, outros propunham uma transformação no aspecto exterior da Igreja por motivos de “sinceridade”, outros ainda uma renovação da mensagem cristã, que a Igreja descesse ao mundo, etc<sup>13</sup>. Todas estas ideias respondiam a uma mesma preocupação: fazer uma reforma que melhorasse o desempenho e a presença da Igreja no mundo. Não era uma reforma directamente provocada pela constatação duma falta de santidade na Igreja, pelo menos para muitos autores, nem procurava directamente essa santidade. O lugar da santidade da Igreja na mente de muitos autores dedicados à defesa da reforma era pequeno. A reforma tratava-se no âmbito da realização da missão da Igreja e da sua relação com o mundo. O ponto de referência era a adequação missionária, isto é, o homem ao qual a Igreja dirigia a sua acção santificadora.

<sup>12</sup> Cfr. G. ZIVIANI-V. MARALDI, *Ecclesiologia*, em G. CANOBBIO-P. CODA (edd.), “La Teologia del XX secolo. Un bilancio”, Vol. 2, Roma 2003, p. 305; L. DE VILLEMEN, *D’une Église centralisée à une Église communion*, em F. BOUSQUET (dir.), “Les grandes révolutions de la théologie moderne”, Paris 2003, p. 180.

<sup>13</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, Paris 1950, pp. 45s; J. FRISQUE, *L’ecclesiologia nel XX secolo*, em R. VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER, “Bilancio della teologia del XX secolo”, Roma 1972, p. 225; “The theoretical elements of Rahner’s understanding of change derived from his stress on the sacramentality of the Church. Thus, the Church’s existence as a sacrament meant that scope for change was provided not only by the requirement that the Church’s ‘public face’ – its institutions, liturgy, and formal teaching – reflect the God whose commitment to humanity it symbolized, but also by the indwelling Spirit who served as a permanent catalyst of change in the Church. As has also been shown, however, it was the particular contours of the twentieth century which Rahner regarded as providing the most potent stimuli for change in the Church.” R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, pp. 259s.

A preocupação mais importante da dogmática católica de então era que a reforma não comprometesse a identidade da Igreja tal como Cristo a fundou, discutindo-se os âmbitos em que seria possível perspectivar-se a reforma. Esta preocupação da dogmática também não estava directamente ligada à santidade da Igreja. Obviamente, se o desempenho da Igreja fosse maior, a santidade da Igreja seria maior, mas a relação entre reforma e santidade não passa daqui. No fundo, o tema da reforma tratou-se principalmente desde o ponto de vista do funcionamento do *instrumentum salutis*, atendendo à sua vertente histórico-institucional.

Parece-me que uma reforma norteadá pela eficácia do instrumento salvífico, sem uma adequada articulação com a santidade da Igreja, pode cair no “farisaísmo”, ao dar excessiva confiança a determinados modos mais expeditos de conseguir os frutos. Uma reforma posta nesses termos também pode levar a um empobrecimento da vida eclesial, ao prestar atenção só a determinados modos de viver a caridade cristã<sup>14</sup>. Por outro lado, utilizar como peça central da ideia da reforma a santidade da Igreja pode levar a um impasse, visto que a sua riqueza gera muitas possibilidades de reforma, e o tempo em que se realiza a reforma não é ilimitado. Ao falar da reforma era necessário, portanto, escolher mais algum critério além do da santidade da Igreja, era também necessário não usar só o critério da adequação ao homem moderno, mas naquele então esta reflexão não era do domínio comum<sup>15</sup>.

A reforma não foi vista, contudo, só na óptica do melhoramento crescente da Igreja. Também foi vista como forma de evitar e corrigir os pecados,

<sup>14</sup> Congar define a tentação do farisaísmo como a excessiva atenção aos meios em detrimento do fim. Esta tentação sempre foi real na vida da Igreja e é um tema clássico da teologia espiritual. Congar não trata da bondade dos meios e da sua utilidade em *Vraie et fausse réforme* porque está preocupado por mostrar que a “forma” deve manifestar e proteger o “espírito”, e não suplanta-lo. Portanto parte dum “estado de coisas” em que percebe a tensão e relação entre a vida espiritual e a forma, lendo-a com uma dimensão temporal (aburguesamento, comodismo, etc.). Para Congar a resposta de Cristo ao farisaísmo é: Mc 2, 27 (“o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”). Penso que Congar teria escolhido hoje a passagem de Mt 23, 23 (“Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã ... e descuidais as coisas mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade! São estas coisas que era preciso praticar, sem omitir as outras.”) que é mais integrada e serena, e porque quando trata de Lutero o seu pensamento vai nesse sentido, mas isso não se verifica quando fala da Igreja católica; cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, pp. 166ss.

<sup>15</sup> Uma reflexão mais ampla: “Il s'agit enfin de ne pas dévier, entraîné par le jeu de la seule intelligence. Certes, l'intelligence est en nous l'élément de lumière, et les régulations, même si elles viennent d'ailleurs, doivent toujours passer par elle. Nous verrons plus loin (quatrième condition) qu'une bonne théologie «ressourcée» et surtout une bonne ecclésiologie sont une des garanties les plus efficaces d'une réformisme fidèle. Mais nous allons montrer que l'œuvre de l'intelligence disjointe de la charité mène facilement à méconnaître la réalité concrète et «donnée» de l'Église. Par contre, les réformes qui ont réussi dans l'Église sont celles qui se sont faites en fonction des besoins concrets des âmes, dans une perspective pastorale, par la voie de la sainteté” Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, p. 252.

como purificação. Trata-se dum aspecto importante, ligado à percepção do escândalo que a vida de alguns membros da Igreja podia causar (que é um aspecto importante da comunhão dos santos). Além disto, como a Igreja já vivia então numa sociedade descristianizada, o melhor modo de dar-lhe credibilidade era o testemunho cristão dos seus membros, isto é, a santidade. O outro lado do problema era este: o pecado dos seus membros causava um dano maior à Igreja, visto que a sociedade –como a de hoje– não tinha outros recursos nos que apoiar-se para aproximar-se de Cristo. Por isso o testemunho de vida santa da Igreja na sua globalidade via-se como ponto importante da sua missão, e a falta desse testemunho era vista como um problema.

Nesse contexto existia um discurso sobre a reforma mais atento à santidade pessoal e colectiva, vistas como mais próximas entre si, devido à redescoberta do sentido eclesial da graça. O grupo de pessoas que o propunha pensava naquilo que era preciso fazer para que a Igreja realizasse mais efectivamente a sua missão de manifestar e comunicar Cristo aos homens, e naquilo que era preciso evitar para que os homens, ao olhar para a vida da Igreja, pudessem ver melhor a Cristo. Este discurso usava como recurso a necessidade de reforma e conversão pessoal, muito conhecida e usada durante a primeira metade do século XX e uma das vias principais que ligavam a ideia de reforma à santidade da Igreja, mas também aceitava a necessidade de reformas institucionais em certos níveis, ainda por precisar<sup>16</sup>.

Valia a pena falar de reforma e reconhecer, assim, que havia coisas a corrigir na Igreja? Vejamos algumas opiniões. Durante o Concílio Vaticano II

<sup>16</sup> “De la debilidad de la Iglesia peregrinante se sigue también su constante necesidad de reforma: *Ecclesia semper reformanda*. La Iglesia que peregrina en la tierra no es nunca más que una imperfecta realización de lo que debiera ser, porque en ella no está en acción únicamente Dios, sino también los hombres, con su debilidad, su limitación, sus faltas y su insuficiencia. Por eso se producen constantemente en la Iglesia deformaciones, y por eso también debe haber constantemente reformas en ella. El error de los reformadores no estaba en reclamar una reforma de la Iglesia, sino en buscarla fuera de la estructura esencial dada por Cristo a la Iglesia.” F. HOLBÖCK, *El misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado*, em F. HOLBÖCK-TH. SARTORI (eds.), “El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología”, Vol. 1, Barcelona 1966, p. 334. Congar mostra a importância da vida cristã vivida na sua plenitude para a santidade dos outros (ser santo para poder santificar). Isto é uma novidade porque une a eclesiologia e a teologia espiritual: mostra um aspecto importante do vínculo de unidade que existe entre a vida cristã e a eclesiologia; mas era uma verdade já muito conhecida no ambiente teológico-espiritual; cfr. Y.-M. CONGAR, *L’Église est sainte*, em Ang 42 (1965) 284s; “since its sinfulness distorted the presence of Christ in the world, the Church could at times make it more difficult for people to discover Christ” R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, p. 31; cfr. PAULO VI, *Discurso de abertura do segundo período do Concílio Vaticano II*, em AAS 55 (1963) 846. Bosch apresenta a reforma (na Igreja) e a renovação (de cada pessoa) como os dois níveis em que o Concílio Vaticano II agiu para atingir os objectivos que lhe tinham sido propostos por João XXIII e Paulo VI, cfr. V. BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, em ATH 19 (2005) 208s.



alguns Padres conciliares disseram que não gostavam de ouvir falar da reforma da Igreja porque isso supunha falar de “imperfeição” na Igreja e debilitava a sua força aos olhos dos fiéis e de todos os homens. Porém, o motivo principal era a existência duma abundante literatura sobre a imperfeição e necessidade de reforma, atrás da qual se escondiam acusações contra a Igreja. Nos tempos de então, achavam que não adiantava dar-lhes razão.

Uns anos antes, mas no mesmo contexto, Congar considerava que a autoacusação que se fazia “para não tirar glória a Deus” não estava de acordo com o sentir das primitivas comunidades cristãs, as quais não padeciam a deformação de pensar que a glória de Deus se devia fazer à custa de negar constantemente a glória das suas criaturas<sup>17</sup>. Congar, no entanto, admitia a crítica às situações negativas que se verificavam na Igreja. Embora de Lubac mostrasse um substancial acordo com Congar nesta questão, preferia que as críticas e avisos da necessidade de reforma não se fizessem e, no caso de serem feitos, que não se fizessem como que “desde fora da Igreja”<sup>18</sup>. Como se vê, a posição de alguns Padres conciliares não deixava de ser compartilhada nalguns aspectos por dois dos grandes expoentes da teologia francesa de então.

Enfim, naqueles anos Congar indicava um novo obstáculo na vida da Igreja que também viria a ser âmbito de reforma: os atrasos históricos e as faltas históricas da Igreja. Fazemos notar que os atrasos, as incompreensões e a mesquinhez, ideia que lhe vinha de Newman, só são possíveis de perceber se se admitem dois pontos de referência: a dinamicidade da vida divina na Igreja que a faz crescer e expandir-se, e a vida do homem no mundo à qual essa vida-em-Cristo se dirige. As faltas históricas percebem-se, além disso, no clima duma comunhão dos santos que vê os cristãos de hoje solidarizados com cristãos de outras épocas e vê essas faltas como um obstáculo para que a Igreja cumpra hoje a sua missão<sup>19</sup>. Enfim, as faltas históricas, na opinião de Congar, supunham que a crise de santidade dos fiéis tinha *repercussão* na crise do mundo<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, pp. 462-466.

<sup>18</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, 2 ed., Paris 1953, pp. 245-251.

<sup>19</sup> Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, pp. 88-91 e 579-596. Os argumentos clássicos para afirmar a santidade da Igreja apesar dos erros históricos reforçavam a diferença entre a estrutura (vista como instrumento de santificação e, portanto, santa) e a vida, às vezes vivida fora dos princípios santificadores, e não atribuível à Igreja (a qual era tacitamente identificada com a sua estrutura). Veja-se, por exemplo, o manual de A. de Poulpique, entre outros.

<sup>20</sup> Trata-se duma ideia típica do pontificado de Pio XI, que a propunha num sentido positivo: o influxo pacificador, civilizador e relevante da Igreja no mundo. Para os efeitos negativos da falta de virtude dos cristãos na história do mundo, cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, Apêndice 1. Também



Até aqui mostrámos como a ideia de reforma não sempre esteve ligada à ideia de santidade da Igreja, e que algumas vezes admitir a necessidade da reforma era visto como negar dalguma forma a santidade da Igreja. Vejamos agora como é que o Concílio Vaticano II leu a relação entre a reforma e a santidade da Igreja.

## 2. A santidade e reforma da Igreja no Concílio Vaticano II

Desde o seu início, nos primeiros discursos do beato João XXIII, a renovação da Igreja era um tema que o Concílio Vaticano II devia abordar. De facto, tinha sido anunciado como meio de renovação interior da Igreja. Era um concílio pastoral. Não tinha a função de discutir um tema ou outro, mas sim a de afirmar a continuidade do magistério eclesiástico, para o apresentar duma forma excepcional a todos os homens do nosso tempo, tendo em conta as exigências e oportunidades da época contemporânea. Em síntese, devia anunciar numa forma correspondente ao nosso tempo a eterna verdade, sempre antiga e nova da Revelação de Deus<sup>21</sup>. Esta renovação exprime-se no *aggiornamento*, que é uma das dimensões da renovação da Igreja. Podemos dizer que sob a ideia da renovação se encontram aspectos muito variados: o *aggiornamento*, a conversão interior, a reforma, a purificação, a renovação exterior, etc.

Se olharmos para os documentos do Concílio, é possível verificar que a palavra “reforma” aparece poucas vezes aplicada à Igreja, várias vezes aplicada à reforma da vida económica e social, à reforma agrária (GS, 71) e litúrgica. Por outro lado, a palavra “renovação” aparece com frequência ligada à Igreja. Esta *afinidade e distinção* entre a reforma e a renovação parece ser importante para a leitura dos textos conciliares.

No que respeita à santidade da Igreja, depois da rejeição do primeiro esquema *De Ecclesia*, em que se repetia que os pecados dos cristãos não lesam a santidade da Igreja, encontramos um segundo esquema em que a

encontramos a ideia de Pio XI, com contornos mais espirituais e ligados à vocação cristã vivida em plenitude no meio do mundo, em São Josemaría Escrivá. Por exemplo, num escrito seu dos últimos anos do pontificado de Pio XI: “Um segredo. —Um segredo em voz alta: estas crises mundiais são crises de santos. —Deus quer um punhado de homens «seus» em cada actividade humana. —Depois... «Pax Christi in regno Christi» —a paz de Cristo no reino de Cristo.” SÃO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, nº 301, ed. crítica prep. por P. Rodríguez, Madrid 2002, pp. 471ss (a tradução portuguesa é nossa).

<sup>21</sup> Cfr. Beato JOÃO XXIII, *Discurso de abertura do Concílio Vaticano II (11-X-1962)*, em EV 1/55.

afirmação da santidade da Igreja só aparece *indirectamente*. Por exemplo, o capítulo 4 do segundo esquema apresentado aos Padres, sobre o chamamento universal à santidade, não fazia nenhuma referência directa à santidade da Igreja, e falava da pertença dos pecadores à Igreja. Alguns Padres pediram, então, que se dissesse mais alguma coisa sobre a santidade da Igreja, coisa que de facto se verificou em LG, 39. Nesse número da Constituição encontramos uma afirmação da santidade da Igreja que serve de fundamento para falar do chamamento de todos os seus membros à santidade. O raciocínio que está na base deste número parte da consideração da santidade da Igreja, para concluir que todos os seus membros estão chamados à santidade. A *Relatio* explica nestes termos a questão:

“há uma transição lógica, do nível ontológico da primeira frase [de LG, 39] à segunda, que trata da vocação e destinação de todos à santidade. O vínculo com Deus, com a Santíssima Trindade, com Cristo, com a Igreja, mostra que a santidade não é só uma coisa que depende da vontade mutável do homem, visto que tem uma razão de ser ontológica”.<sup>22</sup>

Tomemos nota de que a santidade de vida, que os Padres viam estar sem grande ligação à Igreja no texto proposto, passou a ter uma raiz eclesial, ao voltar a falar-se da santidade da Igreja. Dito isto, passemos já directamente à questão da reforma e santidade.

O Concílio Vaticano II, de facto, deu alguns passos decisivos e importantes nesta matéria (cfr. Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 8, 9 e 48). O primeiro que destacamos foi o de afirmar ao mesmo tempo que a Igreja é santa, e que a santidade da Igreja *in via* é imperfeita:

“Já chegou, pois, a nós, a plenitude dos tempos (cfr. 1 Cor. 10,11), a restauração do mundo foi já realizada irrevogavelmente e, de certo modo, encontra-se já antecipada neste mundo: com efeito, ainda aqui na terra, a Igreja está aureolada de verdadeira, embora imperfeita, santidade.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, p. 411, trata-se da explicação da segunda frase de LG, nº 39, a adaptação do latín é nossa, e não responde exactamente à tradução literal do texto.

<sup>23</sup> Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 48, em EV 1/417.

Esta imperfeição desenha-se dentro da referência à tensão escatológica na Igreja, que vem da consciência da presença do Senhor glorificado na sua Igreja. Como em Cristo glorificado a plenitude dos tempos já se realizou, a sua presença na Igreja juntamente com o Espírito Santo leva a olhar para as mudanças e para a dinâmica da Igreja duma forma diferente. Até então era mais comum olhar para as mudanças –dentro das quais há que incluir a ideia de reforma– como resultado do impulso interior, missionário, de crescimento que partia dos actos fundacionais da Igreja e dos dons e graças que lhe foram conferidos pelas duas Pessoas divinas enviadas. Tais dons e graças são perfeitos e completos: são tudo aquilo que a Igreja precisa e lhe foi dado para poder realizar cabalmente a sua missão. Mas desde então percebe-se que a mudança na Igreja é impulsada –por assim dizer– pelo seu futuro, visto que o seu futuro já está na Igreja por Cristo glorificado, e esse futuro exerce um influxo na Igreja actual<sup>24</sup>.

Podemos dizer algo mais sobre o modo em que o Concílio entende a imperfeição da Igreja. Na opinião de Philips, a imperfeição da Igreja não é uma espécie de vestido exterior que será retirado no fim, porque também nos seus sacramentos e nas suas instituições, a Igreja leva em si a figura deste mundo que passa, até que veja a sua plenitude final<sup>25</sup>.

O texto mais conhecido do Concílio sobre a temática que nos ocupa é a célebre citação do número 8 da Const. Dogmática *Lumen Gentium*:

Enquanto Cristo «santo, inocente, imaculado» (Hebr. 7,26), não conheceu o pecado (cfr. 2 Cor. 5,21), mas veio apenas expiar os pecados do povo (Hebr. 2,17), a Igreja, contendo pecadores no

<sup>24</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, pp. 158s.

<sup>25</sup> “Le Fils de Dieu glorifié, devenu Esprit vivifiant, continue à rassembler l’Église, à se l’unir toujours plus intimement, à la nourrir de sa chair et de son sang et à la faire vivre de sa propre vie glorifiée. Ainsi se manifeste clairement que le mouvement part de ce qui est pour nous l’avenir et que cet avenir exerce son influence sur le présent que nous vivons. Voilà pourquoi l’Église est déjà sainte, mais d’une sainteté encore inachevée. Il serait tout aussi insensé de méconnaître cette sainteté que de contester son état d’imperfection. Chacune des deux thèses prise à part est irréaliste. Non seulement chaque membre, mais toute la communauté est encore en voie de purification. Pourtant la restauration finale est déjà commencée, non seulement dans le Seigneur lui-même, mais aussi dans l’Église, grâce à l’intervention et à l’action continuelle du Saint-Esprit. Ne songeons pas uniquement ici à une consécration religieuse qui s’étendrait comme un vêtement couvrant notre existence temporelle. [...] L’Église ici sur terre n’atteint pas encore le sommet de la sainteté. Son imperfection n’est pas purement extérieure, comme s’il suffisait d’un simple complément pour faire briller sa beauté dans toute sa splendeur; elle est aussi intérieure. Même les sacrements, même les institutions de l’Église portent l’empreinte du monde qui passe: dans leur forme actuelle ils ne seront pas transplantés dans le Royaume éternel, parce qu’ils supposent une déficience dans leur condition propre et requièrent une transformation. Ce sont des moyens qui, une fois le but atteint, ne subsisteront que sous une autre forme, notamment dans leurs fruits.” G. PHILIPS, *L’Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Vol. 2, Paris 1968, pp. 167s.

seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação.<sup>26</sup>

É bastante comum encontrar citações ou referências a este texto para comprovar que o Concílio fala da reforma contínua da Igreja. No entanto, a palavra “reforma” não aparece nele: não aparece na tradução portuguesa nem no original em latim. Devemos, portanto, perguntar-nos pela equivalência entre os termos “renovação”, “purificação” e “reforma”. A proximidade entre eles é manifesta, como temos vindo a verificar no nosso estudo, mas, visto que o Concílio não usou no texto a palavra “reforma”, não será melhor manter uma certa distinção?

Podemos dizer que o Concílio não quis associar directamente a presença de pecadores no seio da Igreja com a necessidade contínua de “reforma” e sim de “purificação”, à qual se chega através da penitência e da renovação. Mas há que dizer, como sublinharam vários autores – Rahner por exemplo – que este texto fala de renovação e purificação *da* Igreja, e não das pessoas individuais.

Esta frase – de LG n.º 8 – tem a sua origem remota numa petição do episcopado holandês, que desejava uma afirmação clara do pecado “da Igreja” por razões ecuménicas. Na *Relatio* explica-se a decisão adoptada, isto é, o texto que citámos *supra*, falando de três razões: a) a diferença entre Cristo e a Igreja no que respeita ao pecado é acrescentada ao texto anterior, onde não aparecia; b) a indicação da Igreja como “santa e necessitada de purificação” foi pedida por vários Padres, e está inspirada no discurso de Paulo VI à cúria romana do dia 22 de Setembro de 1963 – ‘daquela reforma perene de que a Igreja, enquanto instituição terrestre e humana, tem uma necessidade permanente’ –; c) o termo purificação é aplicado à Igreja várias vezes no Missal Romano<sup>27</sup>.

A solução encontrada – *ecclesia sancta simul et semper purificanda* – foi promovida pelo episcopado alemão e escandinavo, mas deve ser lida de acordo com a mente da *Relatio* que acabamos de indicar, que une a expres-

<sup>26</sup> “Dum vero Christus, «sanctus, innocens, impollutus» (Hebr. 7, 26), peccatum non novit (cf. 2 Cor. 5, 21), sed sola delicta populi repropitiare venit (cf. Hebr. 2, 17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur.” Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n.º 8, em EV 1/306.

<sup>27</sup> Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, pp. 66s.

são “sancta simul et semper purificanda” ao discurso papal. O discurso de Paulo VI dizia assim:

“Hoje pode observar-se que o propósito de modernização nas estruturas jurídicas e de aprofundamento na consciência espiritual não só não encontra resistência no que respeita ao centro da Igreja, a cúria romana, mas encontra a própria cúria na vanguarda daquela reforma perene, da qual a Igreja enquanto instituição humana e terrestre, tem perpétua necessidade.”<sup>28</sup>

Como se pode verificar, o contexto do discurso sobre a reforma está ligado à dimensão humana e institucional da Igreja, e não ao reconhecimento duma pecaminosidade na Igreja. Devemos concluir que, embora o termo “reforma” não apareça no texto de *Lumen Gentium*, nº 8, estava presente na mente dos Padres e na explicação oficial que o relator deu ao apresentar o texto à votação. Isto permite usa-lo para falar da reforma da Igreja segundo o Concílio. Por outro lado não consta a relação da reforma ao pecado, visto não aparecer no discurso de Paulo VI que serviu de base à petição dos Padres e à resposta da *Relatio*.

A renovação e purificação da Igreja volta a aparecer quando o Concílio trata do movimento ecuménico. O Decreto *Unitatis Redintegratio*, nº 4, fala do exame que todos os cristãos fazem sobre a sua fidelidade à vontade de Cristo sobre a Igreja, empreendendo a tarefa de “renovação e reforma”. Neste caso o uso dos dois termos aplica-se a todos os cristãos, pelo que atribui a renovação e reforma a todas as igrejas e comunidades cristãs. Pouco depois —no mesmo número— dirige-se aos católicos, referindo-se àquilo que é necessário realizar na Igreja para que se facilite a unidade de todos os cristãos.

“É, sem dúvida, necessário que os fiéis católicos na empresa ecuménica se preocupem com os irmãos separados, rezando por eles,

<sup>28</sup> “Si potrà intanto oggi osservare che il proposito di ammodernamento nelle strutture giuridiche e di approfondimento nella coscienza spirituale non solo non trova resistenza per quanto riguarda il centro della Chiesa, la Curia Romana, ma trova la Curia stessa all'avanguardia di quella perenne riforma, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno.” PAULO VI, *Discurso à Curia Romana* (21-IX-1963), em “Insegnamenti di Paolo VI”, Vol. 1, Città del Vaticano 1963, p. 147; cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, pp. 1608s (nas actas conciliares foi indicada a data de 22-IX-1963).

comunicando com eles sobre assuntos da Igreja, dando os primeiros passos em direcção a eles. Sobretudo, porém, examinam com espírito sincero e atento aquelas coisas que na própria família católica devem ser renovadas e realizadas para que a sua vida dê um testemunho mais fiel e luminoso da doutrina e dos ensinamentos recebidos de Cristo, através dos Apóstolos.

Embora a Igreja católica seja enriquecida de toda a verdade revelada por Deus e de todos os instrumentos da graça, os seus membros, contudo, não vivem com todo aquele fervor que seria conveniente. E assim, aos irmãos separados e ao mundo inteiro o rosto da Igreja brilha menos e o seu crescimento é retardado. Por esse motivo, todos os católicos devem tender à perfeição cristã (Tg 1, 4; Rom 12, 1-2) e, cada um segundo a própria condição, devem procurar que a Igreja, levando em seu corpo a humildade e mortificação de Jesus (cfr. 2 Cor 4, 10; Fil. 2, 5-8), de dia para dia se purifique e se renove, até que, Cristo a apresente a Si gloriosa, sem mancha e sem ruga (Ef 5, 27).<sup>29</sup>

Neste caso, o texto não fala só da renovação e purificação da Igreja, incluindo também como sujeitos de renovação e purificação os seus membros. Mais ainda, a vida de santidade dos membros, cada um segundo a própria condição, tem um papel verdadeiramente fundamental para a purificação e renovação de *toda* a Igreja. Notemos esta relação entre a santidade de vida e a renovação da Igreja, que faz lembrar a quarta condição de reforma que Congar indicava no seu livro de 1950. A santidade de vida não é um fruto que se isola da Igreja, tem efeitos benéficos no movimento ecuménico – como acabamos de ver –, na acção missionária e na vida geral de

<sup>29</sup> “Fideles catholici in actione oecumenica sine dubio de fratribus seiunctis solliciti sint oportet, pro illis orando, de rebus Ecclesiae cum illis communicando, primos gressus ad illos movendo. In primis vero ipsimet sincero attentoque animo ea perpendere debent, quae in ipsa Familia catholica renovanda et efficienda sunt, ut eius vita fidelius et clarius testimonium reddat de doctrina institutisque a Christo per Apostolos traditis. § Quamvis enim Ecclesia catholica omni a Deo revelata veritate et omnibus mediis gratiae ditata sit, tamen membra eius non omni quo par est fervore inde vivunt, ita ut vultus Ecclesiae fratribus a nobis seiunctis et universo mundo minus affulgeat atque regni Dei incrementum retardetur. Quapropter Catholici omnes ad perfectionem christianam tendere debent (cfr. Iac. 1, 4; Rom. 12, 1-2) atque, pro sua quisque conditione, eniti ut Ecclesia, humilitatem et mortificationem Iesu in corpore suo portans (cfr. 2 Cor. 4, 10; Phil. 2, 5-8), de die in diem mundetur et renovetur, donec Christus eam sibi exhibeat gloriosam, non habentem maculam aut rugam (cfr. Eph. 5, 27).” Decr. *Unitatis Redintegratio*, n° 4, em EV 1/512s. Veja-se também Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 8 e V. BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, em ATH 19 (2005) 202s.

toda a Igreja. Também há que ver o outro lado da questão: o pecado afecta a imagem da Igreja e a sua missão unificadora dos homens com Deus e entre si. O pecado atrasa a missão da Igreja, tem um efeito real na vida da Igreja na terra. Esta realidade leva o Concílio a chamar a atenção para a importância de procurar ter uma vida santa.

Esta vida santa não se coloca só num contexto de relação pessoal com Cristo, porque o Concílio a insere no âmbito do capítulo dedicado ao Povo de Deus:

“Com efeito, os que crêem em Cristo, regenerados não pela força de germe corruptível mas incorruptível por meio da Palavra de Deus vivo (cfr. 1 Ped. 1,23), não pela virtude da carne, mas pela água e pelo Espírito Santo (cfr. Jo. 3, 5-6), são finalmente constituídos em «raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado... que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus» (1 Ped. 2, 9-10).”<sup>30</sup>

A importância e excelência do dom foi justamente sublinhada, como tinham pedido vários Padres, no início do Capítulo V. Esse capítulo trata do chamamento universal à santidade, que se enraíza na santidade da Igreja, na relação que ela tem com Cristo e com o Espírito Santo. O texto mostra uma distinção entre Israel e a Igreja, e evita aplicar a infidelidade de Israel (como a descreve o profeta Oseias ou Ezequiel) à Igreja da nova Aliança<sup>31</sup>.

Um terceiro aspecto que retém a nossa atenção é a inclusão, no discurso sobre a santidade da Igreja, da acção dos seus membros no mundo. A santidade não é um fenómeno que põe o cristão fora do mundo, uma realidade do mundo que há-de vir, porque já está misteriosamente presente na Igreja peregrina. Isto quer dizer que o Concílio abre uma porta à relação da Igreja com o mundo para a convidar para dentro do discurso sobre a reforma e a santidade da Igreja<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> “Credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi (cf. 1 Pt. 1, 23), non ex carne sed ex aqua et Spiritu Sancto (cf. Io. 3, 5-6), constituuntur tandem «genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis... qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei» (1 Pt. 2, 9-10).” Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 9, em EV 1/308.

<sup>31</sup> Cfr. P. O’CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, em “The Thomist” 52 (1988) 698s.

<sup>32</sup> “L’Église éclaire et surélève le sens intérieur de notre existence terrestre et de notre labeur temporel. La paresse ne nous mèn timer pas au but fixé! Notre travail dans le monde, nous avons à l’entreprendre avec l’espoir des bi-



Portanto, chegamos a uma ideia da santidade da Igreja que é imperfeita e, ao mesmo tempo, real e de certo modo definitiva<sup>33</sup>. Essa santidade está *chamada* a crescer e a ser plena, pelo que é uma tarefa que a Igreja deve realizar continuamente:

“Destinada a estender-se a todas as regiões, ela [Igreja] entra na história dos homens, ao mesmo tempo que transcende os tempos e as fronteiras dos povos. Caminhando no meio de tentações e tribulações, a Igreja é confortada pela força da graça de Deus que lhe foi prometida pelo Senhor para que não se afaste da perfeita fidelidade por causa da fraqueza da carne, mas permaneça digna esposa do seu Senhor, e, sob a acção do Espírito Santo, não cesse de se renovar até, pela cruz, chegar à luz que não conhece ocaso.”<sup>34</sup>

Desta contextura histórica vem a possibilidade da purificação da Igreja e não só uma reforma ou purificação dos seus membros (cfr. LG, 8 e 48). Essa renovação também atinge os seus modos de evangelizar e uma série de realidades mais ou menos institucionais em que a vontade salvífica de Deus e a correspondência do homem se encontram. Neste momento teológico encontramos o termo “reforma” numa forma explícita nos textos conciliares:

“Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a

ens célestes et c'est à travers nos occupations ordinaires que nous devons faire notre salut (Phil. 2, 12). Cette phrase rappelle à ne pas s'y tromper l'enseignement du chapitre IV sur l'existence du chrétien dans le monde.” G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Vol. 2, Paris 1968, p. 168. Segundo Fazio, a relação da promoção humana com a missão santificadora da Igreja ficou plasmada no Concílio Vaticano II (cfr. Const. Past. *Gaudium et Spes*, nn. 33-39), mas antes não era tão clara devido a uma deficiente compreensão da legítima autonomia das realidades terrenas, cfr. M. FAZIO, *El concilio Vaticano II y el proceso de secularización: balance y perspectivas*, em M. A. SANTOS (org.), “Concílio Vaticano II: 40 anos da *Lumen Gentium*”, Porto Alegre 2005, pp. 141-148; V. BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, em Ath 19 (2005) 206s.

<sup>33</sup> “Iam ergo fines saeculorum ad nos pervenerunt (cf. 1 Cor. 10, 11) et renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur: etenim Ecclesia iam in terris vera sanctitate licet imperfecta insignitur.” Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 48, em EV 1/417.

<sup>34</sup> “Ad universas regiones extenenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum.” Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 9, em EV 1/310.

essa reforma perene. *Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma.* Assim, se em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos houve deficiências, quer na moral, quer na disciplina eclesiástica, quer também no modo de enunciar a doutrina – modo que deve cuidadosamente distinguir-se do próprio depósito da fé – tudo seja recta e devidamente restaurado no momento oportuno.”<sup>35</sup>

Vale a pena sublinhar, neste texto, que a necessidade continua de reforma está ligada a uma visão da Igreja como instituição humana, que também é. O Concílio não quis ligar a reforma à santidade, nem ao pecado e sim ao facto da Igreja também ser uma instituição humana. Ao mesmo tempo, fica suficientemente marcado que essa reforma é constante enquanto a Igreja caminha neste mundo.

Nesse processo de reforma as linhas mestras são: as da substancial identidade da Igreja ao longo da história (a reforma não destrói a indefectibilidade da Igreja); da vocação à santidade definitiva de toda a Igreja (essa ideia vocacional impele à reforma continua na Igreja e nos seus membros); e o facto da Igreja –na sua actual condição peregrinante– compreender dentro de si pecadores.

Antes de terminar este percurso por vários textos conciliares, que nos levaram da renovação à reforma, há que dizer que o Concílio também entende a reforma como condição que favorecerá a renovação interior e espiritual, a santidade interior da Igreja, e a sua união a Cristo, que é a condição fundamental para que possa realizar a sua missão (Jo 17, 19)<sup>36</sup>. Isto quer dizer que a reforma tem como fim a santidade e só mediatamente a fecundidade missionária<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> “Cum omnis renovatio Ecclesiae essentialiter in aucta fidelitate erga vocationem eius consistat, ea procul dubio ratio est cur motus versus unitatem contendat. Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, *qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget*; ita ut si quae, pro rerum temporumque adiunctis, sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiandae modo –qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet– minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur.” Decr. *Unitatis Redintegratio*, nº 6, em EV 1/520, o sublinhado é nosso.

<sup>36</sup> Cfr. PAULO VI, *Discurso de abertura do segundo período conciliar* (29-IX-1963).

<sup>37</sup> Para alguns autores esta finalidade atravessa todos os documentos conciliares, cfr. V. BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, em ATH 19 (2005) 192-197. Na mesma linha encontramos Congar (no seu segundo princípio de reforma da Igreja, em *Vrai et fausse réforme*) e Journet (ao referir-se à acção dos grandes santos na Igreja como obra de renovação).

Nos últimos parágrafos olhámos principalmente para os textos do Concílio Vaticano II. Olhando agora mais para a literatura de então, verificamos que a reforma está polarizada não tanto pela tensão escatológica e sim pela dimensão histórica e por um melhor desempenho da missão eclesial, que é a via pela qual o homem ao qual a Igreja foi enviada se entende como instância a ter em conta no processo de reforma. Esta polarização não está tão ligada ao discurso sobre a santidade da Igreja.

Em alguns autores (Rahner, por exemplo) a necessidade da reforma está unida ao reconhecimento do pecado dentro da Igreja, e essa é a razão pela qual ela precisa de ser reformada<sup>38</sup>. Este modo de olhar para a reforma na Igreja liga-se com a questão da Igreja santa e pecadora, que agora não trataremos. Baste aqui a referência, visto que neste caso a reforma une-se ao discurso sobre a santidade da Igreja, mas desde um ponto de vista diferente daquele que foi escolhido pelo Concílio Vaticano II (que usa o termo de santidade *imperfecta*, reconhece a necessidade de purificação contínua na Igreja, mas não fala de “Igreja pecadora”)<sup>39</sup>.

Olhando um pouco para trás, parece possível resumir a questão da “reforma da Igreja” nos seguintes pontos de vista: alguns autores relacionaram a reforma com a santidade da Igreja para dizer que não pode haver verdadeira reforma se não se reconhece que há algo pecaminoso, mau, imperfeito, limitado, inadequado, inútil (não são sinónimos) na Igreja. Outros separam a reforma e a santidade da Igreja dizendo que –seja qual for a “reforma”– ela nunca põe em causa a santidade da Igreja. Há um outro tipo de separação entre reforma e santidade da Igreja, que é a daqueles que pensam numa reforma da Igreja marcada por um fim diferente da sua santidade.

Parece-me que é possível afirmar que o Concílio autorizou diferentes leituras da “reforma” e, concretamente, das anteriores, as que partem duma santidade imperfeita, que supõe o leque da imperfeição, limitação, inadequação ou inutilidade de alguns aspectos da Igreja *in via* e a purificação da Igreja. Também é possível ler a reforma – à luz do Concílio – como condição de crescimento da santidade que a Igreja já tem<sup>40</sup>. Enfim, o Concílio

<sup>38</sup> Cfr. K. RAHNER, *El pecado en la Iglesia*, em A. BARAÚNA (ed.), “La Iglesia del Vaticano II”, Vol. 1, Barcelona 1968, p. 437.

<sup>39</sup> Cfr. P. O’CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, em “The Thomist” 52 (1988) 693; K. RAHNER, *El pecado en la Iglesia*, em A. BARAÚNA (ed.), “La Iglesia del Vaticano II”, Vol. 1, Barcelona 1968, pp. 438s e 442s, onde o autor reconhece a opção do Concílio Vaticano II.

<sup>40</sup> Cfr. P. O’CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, em “The Thomist” 52 (1988) 673-701, na linha de Journet.

também autoriza uma leitura da reforma com vistas à missão da Igreja (na sua dimensão pastoral e ecuménica), de mostrar melhor Cristo aos homens. Todas estas leituras são “conciliares”.

Em conclusão, parece importante manter a ideia de ‘reforma’ ligada à Igreja tal como Deus a quis na terra, mas sem a ligar exclusivamente à santidade que falta à Igreja ou à santidade que já tem, visto que se trata duma dimensão que tem o seu sentido em todas aquelas coisas, atitudes, pontos de vista em que o dom dado por Deus está à espera de ser “negociado” pelos servos da parábola. Nessa “negociação” –os orientais chamar-lhe-iam ‘sinergia’– encontra-se o dom de Deus e a resposta do homem –com a graça– para o fazer lucrar. Portanto, argumentar a necessidade da reforma com base exclusivamente na santidade ou na falta dela (no pecado) pode ser contraproducente, porque pode esconder a verdadeira natureza da Igreja como Deus a quis na terra, ou a sua dimensão histórica e humana<sup>41</sup>.

## Reflexão final

Daquilo que vimos é possível perceber as vantagens de ligar a reforma na Igreja à sua condição histórica e a caminho da perfeição futura. Também há que dizer que essa não é a única união possível, visto que o Concílio admite uma série de leituras sobre a relação da santidade da Igreja com a sua reforma, mas não seguiu a leitura que supusesse afirmar que era pecadora. O magistério posterior tem mantido até agora a linha conciliar. Da parte da teologia encontramos três opções básicas: ligar a reforma à santidade, ao pecado, e à condição histórica da Igreja. Alguns autores aceitam várias destas ligações, não se decidindo por uma só destas vertentes.

Depois do Concílio pode-se dizer que o tema da reforma começa a ganhar um lugar próprio dentro do discurso teológico sobre a santidade da Igreja. Fica ainda por ver quais são as motivações da reforma, visto que nem sempre nasce da vitalidade do Espírito Santo na Igreja, da sua santidade, se quisermos, e sim de circunstâncias externas. Uma posição intermédia é de-

<sup>41</sup> Tanto Paulo VI como o bispo S. Laszlo ligaram a reforma à condição terrena da Igreja, cfr. S. LASZLO, *Sin in the Holy Church*, em H. KÜNG-Y. CONGAR-D. O’HANLON (eds.), “Council Speeches of Vatican II”, Glen Rock (NJ) 1964, pp. 47s. Na mesma linha, com certa influência de Newman, cfr. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971, pp. 580ss, 593 e 622.

sejável, visto que a Igreja é o mistério da comunhão *de* Deus *com* os homens. Caminha na história – numa luta por vezes dramática contra o pecado, mas assistida pelo Espírito Santo – e, por isso, pode sempre melhorar (cfr. LG, nº 9).

Na dinâmica intrínseca à reforma, o homem pode pôr sempre mais em jogo os seus talentos no diálogo e convívio de Deus com os homens que é o mistério da Igreja. Nessa colaboração com Deus no mistério salvífico, o homem supera-se a si próprio, cresce e é mais homem (mais à medida do Homem perfeito, que é Cristo), e também a Igreja cresce em santidade. Também se vê o outro lado da questão: a reforma facilita a aproximação do homem a Deus, a sua renovação interior, a sua santidade e, com isso, a santidade de toda a comunhão dos santos que é a Igreja. Portanto, podemos ver ao longo da história reformas que favorecem a santidade da Igreja, e santidade que gera reforma na Igreja. Não é um movimento circular, é uma dinâmica histórica a caminho da perfeição final. Nesse peregrinar, a vida actual da Igreja é um precipitado, uma sedimentação de reformas, conversões, intuições ligadas à luz do Espírito Santo, que nos corresponde transmitir da melhor forma às gerações que se seguirão a nós.